

## AS NARRATIVAS EM NHEENGATU: UMA CONSTRUÇÃO ENTRE A LITERATURA E A HISTÓRIA

**Juliana Flávia de Assis Lorenção CAMPOI<sup>1</sup>**

Mestra em Literatura Brasileira ó USP  
São Paulo/SP ó BR

**RESUMO:** Os estudos que registram a Amazônia na passagem dos séculos XIX-XX representam um significativo material documental linguístico-antropológico, por sua motivação de registrar os costumes e os valores dos povos indígenas por meio da construção literária, nesta Língua Geral, à época deixando de ser a mais falada na região. Carregados de informações científicas, de espaço e de memória, esses textos influenciaram a partir de uma òliteratura de informação a construção de uma literatura nacional, que corroborou a constituição de uma intencional identidade brasileira. Literatura esta que amplia o universo dos ideais românticos e contribui para o entendimento de um processo de contato de culturas diversas. Tratando, assim, esse registro documental a partir de questionamentos e comparações acerca do percurso e presentificação da memória, individual e coletiva, dessas sociedades indígenas, por meio dos mitos e lendas ó que desvelam os ritos e toda sua simbologia do passado integrada à do presente ó, remetendo tanto a diferentes esferas da verdade quanto a diversas concepções de tempo-espaço.

**PALAVRAS-CHAVE:** Narrativa. História. Memória. Literatura. Nheengatu.

### UMA LITERATURA, VÁRIOS SABERES

Este ensaio buscará entrelaçar uma trajetória de diálogo entre saberes distanciados nas ciências modernas ocidentais ó mas não na cosmologia dos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul Tropical ó, apontando uma reflexão sobre a importância que a linguagem (entendam-se diversos modos de expressão dos próprios conhecimentos)

<sup>1</sup> Endereço eletrônico: jucampoi@gmail.com

representa enquanto instrumento para o entendimento e transmissão das identidades indígenas, atribuindo a estas o papel de construtores de sua própria História.

Assim como Bessa Freire (1992) associa a história da América à história de suas línguas, José Luiz Fiorin define bem a contribuição da língua:

A língua estabelece uma identidade, tanto naquilo que faz dela uma unidade (por exemplo, brasileiro), como também em suas variedades, por exemplo, regionais (gaúcho, carioca, paulista, pernambucano, baiano, etc.).

As línguas exerceram um papel significativo na constituição das *identidades nacionais*, que são uma criação moderna. Esse processo tem início no século XVIII e desenvolve-se plenamente no século XIX. Antes dessa época não se pode falar em nações propriamente ditas, nem na Europa nem em outras partes do mundo. [FIORIN, 2013, p. 149]

Pretende-se refletir então, a partir de leituras circunscritas nos domínios do pensamento literário, antropológico e histórico, como registros escritos da Língua Geral Amazônica da segunda metade do século XIX e início do XX vêm permear não somente um imaterial que compartilha características culturais particulares a cada comunidade de fala em questão (cf. Hymes, 1964), como também a matéria-prima da compreensão desses processos socioculturais conjuntos e distintos que se concretizam por meio desde vestígios arqueológicos a narrativas-fontes (orais e as registradas em dados espaço-tempo), e, sobretudo, por meio da, vamos chamar assim, linguagem literária que recria o pensamento, a política e a memória de cada povo.

Assim, busca-se discutir a construção da memória e seu aspecto de verdade histórica, bem como os valores atribuídos a tal processo, interpretada e registrada ó na obra póstuma *Lendas em Nheengatu e em Português* (1926) ó sob o olhar curioso do naturalista tupinólogo Antonio Brandão de Amorim (1865-1926), que seguiu mesma motivação e metodologia de outros importantes cientistas, como o botânico e arqueólogo João Barbosa Rodrigues (1842-1909), com sua *Poranduba Amazonense* (1890), e o Conde Ermano Stradelli (1852-1926) com sua considerável obra, dentre esta os *Vocabulários da lingua geral portuguez-nheêngatú e nheêngatú-portuguez, precedidos de um esboço de Grammatica nheênga-umbuê-sáua mirî e seguidos de contos em lingua geral nheêngatú poranduua* (1929). Autores-pesquisadores estes que, suscitando registros de vários signos da ciência, reuniram mitos indígenas importantes para se compreender tanto as crenças atuais sobre a criação do mundo e de seus povos quanto à constituição de saberes e práticas que, sob uma perspectiva, se podemos dizer,

arqueológica de uma literatura amazense, são marcadas no tempo e espaço a partir de interpretações e instrumentos mnemônicos da cultura do branco

O processo histórico-social do qual se tem conhecimento, desde registros escritos em e sobre o Tupi Antigo aos das Línguas Gerais do século XIX ó sob diferentes motivações de integração à colônia ó, documentos estes importantes no que diz respeito ao testemunho de um passado das línguas e costumes dos povos nativos, estabeleceu no imaginário nacional uma identidade indígena brasileira por meio inclusive das correntes literárias, que atualmente têm sido revistas e ampliadas, mais bem entendidas sob outros pontos de vista no tempo e espaço da História e da memória dos próprios povos indígenas e da cultura brasileira em geral.

Buscando caminhos para uma crítica literária mais abrangente, Alfredo Bosi nos incita a desenvolver nossa capacidade de transitar do texto para o contexto, assim como o caminho inverso, compreendendo tanto a historicidade do fenômeno literário quanto seu processo expressivo e formal, esperando-se assim aprofundar questões sobre os aspectos ideológicos e estéticos de textos considerados literatura brasileira, tais como em quais estruturas a literatura recolhida e vivida ainda hoje pelos povos indígenas, em contraponto a estas dos séculos XIX-XX ó do branco do outro (nós) ó, foram refletidas a partir do entendimento de diferentes dimensões de gêneros textuais e intenções de escrita. Pois, de acordo com uma das importantes referências que trata sobre problemas de método, prof. Antonio Candido diz:

(...) o problema fundamental para a análise literária de grande número de obras, sobretudo de teatro e ficção: averiguar como a realidade social se transforma em componente de uma estrutura literária, a ponto dela poder ser estudada em si mesma; e como só o conhecimento desta estrutura permite compreender a função que a obra exerce. [CANDIDO, 1973, p. I]

Contribuindo essencialmente, as análises críticas de Alfredo Bosi quanto à função desse corpus literário serão refletidas no entendimento destas obras, que em certa medida podem ser tomadas como registros importantes de uma resistência narrativa, de que trata o professor em *Literatura e Resistência*:

Resistência é um conceito originariamente ético, e não estético.

O seu sentido mais profundo apela para a força da vontade que resiste a outra força, exterior ao sujeito. Resistir é opor a força própria à força alheia. (...)

A experiência dos artistas e o seu testemunho dizem, em geral, que a arte não é uma atividade que nasça da força de vontade. Esta vem depois. A arte teria a ver primariamente com as potências do conhecimento: a intuição, a imaginação, a percepção e a memória. [BOSI, 2002, p. 118]

Analisar sob uma perspectiva mais ética e social tais estudos exige que a pesquisa busque um historicismo renovado de que defende Bosi (2002), sob crítica sociológica, psicológica ou linguística, contribuindo à discussão a reflexão de Antonio Candido (1973), faz-se importante refletir sobre como se deu tal resistência narrativa nessas histórias recriadas em diferentes expressões verbais; assim como questionamentos quanto ao fato de que a resistência se dá como processo inerente à escrita, são pontos a serem mais bem compreendidos e confrontados tanto com os vestígios dessas histórias, quanto em como isso já está ressignificado para os povos falantes, os quais estão refletindo sobre como e para quê se apropriar do código escrito na dinâmica de transmissão dos próprios saberes.

Essas narrativas proporcionam ó considerando o que Bessa Freire (1992) ressalta quanto às preocupações metodológicas sobre como analisar fontes escritas do período colonial, pois devem contribuir na recuperação da memória étnica dos povos silenciados e esquecidos, além de uma tentativa de entendimento da ontologia indígena da região do rio Negro, na Amazônia (onde o *nheengatu* é falado ainda hoje), demonstrar a passagem da literatura de informação para a construção de uma literatura nacional que vem ampliar o universo dos ideais românticos, pois trata a temática indígena não a partir de sua reconstituição hipotética, mas pelo registro de lendas ouvidas nas viagens. De acordo com a Introdução da obra de Amorim:

A bella contribuição ethnographica, que a *Revista* insere a seguir, provém do espolio literario de um intelligente pesquisador amazonense, que largo trecho de sua vida dedicou ao estudo de sua terra.<sup>2</sup> [AMORIM, 1987, p. 7]

Deve-se, então, ampliar o trabalho de documentação e análise de formas de discurso oral acompanhado de investigações etnológicas e linguísticas, para assim chegar a uma leitura

<sup>2</sup> AMORIM (1987, p. 7). A ortografia original, tanto em português como em *Nheengatu*, da publicação foi mantida, justamente para realçar a importância de os textos de Amorim nesta obra serem “bilingues, no português próprio do *mameluco* amazonense e no *nheengatu* do rio Negro”.

mais próxima da verdade histórica, e mítica, para os povos indígenas hoje. A descrição e interpretação da forma textual e do conteúdo dessas lendas, causos, contos, mitos, coletados e registrados, poderá contribuir para um entendimento do que vem a ser um ou mais gêneros de discurso, para essas sociedades essencialmente de tradição oral. Apontamentos dos traços formais da estrutura do texto, o registro erudito e a linguagem metafórica definem o discurso cerimonial como peça de poética oral tradicional e coletiva, como nos orienta Bruna Franchetto sobre os discursos cerimoniais Kuikúro (1993, p. 95), sendo de fundamental importância para significar esses textos como funcionais, próximos e particulares, ou não, a tais povos.

Partindo então da motivação de que se é possível utilizar a tradição oral para a reconstrução da história indígena, esses registros escritos podem ser confrontados partindo de uma metodologia etnolinguística, e etno-histórica, ao levar tais textos aos povos atuais, para sugerir alguma proximidade e continuidade dessa cosmologia do século XIX, assim como devem ser analisados considerando-se as problemáticas metalinguísticas que se deram em todo esse contato. É possível acompanhar rituais que são passados de pai para filho há centenas de anos e estão na memória mais antiga, ao considerarmos justamente essa memória oral, a qual contribui na força da diversidade linguística do Brasil, segundo Bessa Freire (1992).

Entender a relação, expressa na literatura, dessa memória coletiva com a História e sua função social exige preocupações metodológicas de que a etno-história trata ao se tomar as fontes escritas do período colonial ó europeias e indígenas ó que possam contribuir com a recuperação da memória étnica. Assim, essa busca deve iluminar reconstituições de um elo rompido entre tais povos vivos, e em processos de troca e a identidade étnica dos indígenas hoje, que até recentemente não podiam se assumir como tais.

Por fim, num movimento atual importante de luta dos povos indígenas, espera-se contribuir ao tema de relevância na vida desses povos, conforme reflexões organizadas por Geraldo Andrello, tomando as diversificadas rotas de criação e transformação, com a inscrição de suas histórias de origem na paisagem natural (2012, p. 8). E dessa forma, considerando que os pesquisadores do século XIX-XX estavam sob semelhante perspectiva, cito como se dá a investigação dessas histórias de origem, nas palavras de Andrello:

Para ser mais exato, os trabalhos aqui reunidos mostram em seu conjunto uma associação fundamental da história, tal como concebida localmente, à geografia, uma memória social guardada ao longo do curso dos rios, cachoeiras, pedrais, praias, estirões, remansos, paranás e assim por diante (...) [ANDRELLO, 2012, p. 8]

Inscrevendo os elementos constitutivos da história e as crenças dessas sociedades, assim como fornecendo dados de inscrições ameríndias, as narrativas analisadas vêm compor um material que pode contribuir na identificação de sítios sagrados desde tempos ancestrais, reconhecendo o valor desses lugares sagrados como patrimônio cultural, assim como significam em si um patrimônio imaterial através de cada saber expresso pelos próprios gêneros de discurso e registrado na língua nheengatu.

## **DIVERSOS OLHARES DO E SOBRE O PASSADO**

Seguindo na análise dessas obras consagradas pela escrita e visão do outro, um não indígena, obras estas com intenções distintas, de registro e de estudo, tais como vocabulários, gramáticas e coletâneas de lendas recolhidas e registradas nos fins do século XIX estendendo-se ao início do XX (sem aprofundar as numerosas etnografias e tratados antropológicos com finíssimas descrições geográficas), tal corrente nacionalista incitada pelo patrono D. Pedro II; as obras desses diversos estudiosos, naturalistas, positivistas, foram possibilitadas por suas pesquisas realizadas na Amazônia, e constituem um acervo significativo no campo da coleta e divulgação das tradições etnográficas da região. Esses estudiosos por vezes trocaram visões e registros, ressaltando-se aqui as referências ao Gal. Couto de Magalhães (1837-1898), com seu olhar amansador sobre *O Selvagem* (1876), sendo publicadas mesmas versões, como as lendas republicadas por Stradelli o que atribui o registro a Amorim o, como a da Gente Baré e a de Kukuhy, assim como a do Furto dos Instrumentos de Iurupari, também registrada anteriormente por Barbosa Rodrigues.

Couto de Magalhães foi um membro do importante Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e se revela conhecedor não apenas das lendas e contos de tradição Tupi o considerando o fato de que esse mito Tupi já é vivido em uma terceira esfera simbólica, nem apenas a do branco nem a do indígena, tendo sobrevivido ao colonialismo convertendo-se em sua antítese, impregnado de um catolicismo sincrético que incorporou os ritos e mitos que

tanto repugnava (cf. Bosí, 1992) ó, mas demonstra também conhecimento da língua através de textos e lições gramaticais. Trabalha com bastante facilidade com as referências das gramáticas de José de Anchieta (1595) e de Luís Figueira (1622), dos dicionários e catecismos. Demonstra também referências posteriores com o Tupi e suas evoluções, como Gonçalves Dias, José de Alencar, Francisco Adolpho Varnhagen, Machado de Assis, José Veríssimo, Silvio Romero, Araripe Júnior, Capistrano de Abreu, Nina Rodrigues e outros tantos que militaram nessa árdua e dúbia tarefa de desenhar uma nova face de um Brasil, com identidade própria, embora ainda embasada em nosso legado europeu.

De acordo com o arqueólogo Eduardo Góes Neves (2012, p. 223), tais òetnografias, crônicas e relatos escritos desde o século XVIII por missionários, militares, burocratas e naturalistasõ contribuíram para um maior entendimento de uma õdas áreas culturais indígenas melhor conhecidas das terras baixas da América do Sulõ, a bacia do Alto Rio Negro, assim, tal literatura deve ser tomada não só por recortes de estudo específicos e especificantes, como a partir da análise literária, ou pela literatura histórica, ou pelo viés puramente estrutural da língua ali registrada, mas a partir desses recortes ampliados de saberes que objetivam a língua e as linguagens, podendo-se contribuir com mais embasamento para o estudo do ser humano e suas práticas no meio social e físico em que vive.

\*

Contribuindo para esta reflexão, logo em seu primeiro capítulo, sobre õAs Línguas Indígenasõ, Aryon Rodrigues (1986), ao tratar sobre a õhistória ou pré-história das línguas indígenas brasileirasõ, expõe o processo histórico pelo qual as línguas e povos passaram desde a chegada dos europeus, discorrendo sobre a redução das línguas indígenas, por consequência das õcampanhas de extermínio ou de caça a escravosõ, assim como das õepidemias de doenças contagiosas do Velho Mundoõ (1986, p. 19), e discorre também como cada sistema das línguas indígenas diferem entre si e principalmente diferem do português no nível da ñnaturezaõ de estruturação ó o que, pela visão de Sapir (apud Broschart, 1970, p. 14), vemos que cada língua, a partir dos dados de experiência e conjunto de regras partilhadas, realiza a õfusão do virtual e do realõ de formas variadas, com õnuances de significações que exprimem as diferentes culturasõ, considerando-se como agentes as comunidades de fala (falante, ouvinte e interlocutores; ou seja, destinador, destinatário, ouvinte, fonte e porta-voz como participantes-agentes dos atos de fala) em domínios especializados específicos (HYMES, 1964).

Aryon Rodrigues traz como exemplo claro a organização da classe gramatical do verbo, que de saída nos diz como cada povo estrutura sua ideia de ação e de tempo. O caso que o autor nos mostra do verbo *õ-ingerirø* isto é, introduzir no organismo animal, pela boca, substâncias diversasø, que o Tupinambá compreende com um só verbo simples *-í* equivalendo aos sentidos que o português recorta em três signos: *õcomer* para sólidos, *beber* para líquidos e *aspirar* para gasesø (1986, p. 26); já para os Xetá (do noroeste do Paraná), cada forma verbal condiz ao que se vai ingerir, havendo

(...) quatro verbos diferentes para a mesma noção, mas distribuídos segundo critério completamente diferente, a saber, segundo a natureza dos animais cuja carne se ingere: *pawâwa* *-comer* carne de tamanduá [...]ø *jurúri* *-comer* carne de animal agressivo (...)ø *pókai* *-comer* carne de animais que vivem na água ou junto à água [...]ø *u* *-comer* carne de animais não agressivos nem aquáticos (...) e comer produtos animais (mel, ovos) e vegetais (...), assim como ingerir líquidos. [RODRIGUES, 1986, p. 26-27]

Sendo que essas distintas organizações verbais são um forte indicativo e vestígio de que o povo Tupinambá assim simplificava a ação de ingerir, pois estes eram agricultores, já o povo Xetá aplicava tal especificidade devido a sua característica de grupo de caçadores-coletores que dependia essencialmente da caça. Já o nheengatu, pela influência sistemática portuguesa, realiza o verbo único para qualquer tipo de ingestão, *-i* do Tupi, com os signos *-mbaú* para sólidos e *ú* para líquidos, havendo também o verbo engolir, *mukuna*. Este é um exemplo demonstrativo de que as diferentes estruturações das palavras revelam os distintos graus de recortes da realidade no desenvolvimento da língua, que não só refletem aspectos importantes da visão de mundo desenvolvida pelo povo falante, mas está na via de mão dupla entre cultura e sociedade, pois a língua é a õnica porta de acesso ao conhecimento pleno dessa visão de mundo que só nela é expressaõ (Rodrigues, 1986, p. 27); e desvendar tanto a língua quanto tais múltiplas visões tem importância crítica para o conhecimento humano.

No final do século XIX, a importância e a função social ó e simbólica, tomando o termo de um dos precursores etnolinguistas, Edward Sapir (cf. Broschart, 1970) ó do nheengatu, ou Língua Geral, na Amazônia levaram vários tupinólogos, e humanistas observadores de todas as áreas do saber, a estudar essa língua, que traz de antemão o diferencial no seu processo de formação, com a motivação de proporcionar o enviesado

diálogo-contato entre os brancos (não indígenas) e os indígenas na colonização; assim como de buscar um meio de trocas entre indígenas de diferentes etnias. Os homens aos quais os brancos indistintamente chamavam de índio não correspondiam a um único grupo ó até mesmo o próprio grupo Tupi o era tão diverso: õEram eles os potiguaras, os tupinambás, os caetés, os tupiniquins, os tupis da capitania de São Vicente etc.ö, de acordo com professor Eduardo Navarro (2011, p. 6) ó, como já ressaltado, mas sim a universos distintos que compunham tal pluralidade cultural e linguística. Assim, fascinados pela literatura oral em Língua Geral e preocupados em documentar e registrar os saberes tradicionais, históricos e geográficos, das populações que estavam prestes a perder sua sabedoria ancestral, esses intelectuais do século XIX contribuíram essencialmente para o registro dessas culturas, deixando-nos considerável legado, contribuindo também ao conhecimento do desenvolvimento histórico dessas Línguas Gerais, as mais faladas em todo o território brasileiro:

Foi por meio das línguas gerais que a América indígena encontrou-se com a América portuguesa. Elas representavam um encontro de mundos. Nascia, finalmente, o Brasil.

[NAVARRO, 2011, p. 7]

Este arcabouço literário está mais focado em estudos do elo entre linguagem e subjetividade, considerando a matéria do espírito desenvolvidos pela influência de se tomar a primeira como um processo mais amplo, o das atividades intelectuais, responsáveis pela descrição objetiva da realidade, considerando-se a matéria da razão material, assim como tendo a função organizadora do contato do ser humano com o mundo. Dialogando com tal perspectiva, Yates (2008) contribui acerca da importância da oratória como transmissora e organizadora das que a autora denomina memórias artificial e natural ó, estas devem ser refletidas a partir de uma reconstrução pelo método do julgador que estabelece uma verdade por meio de fatos relevantes, porém com olhar do historiador sempre passível de revisão, pois qualquer narrativa dita como verdade histórica assim o é.

O estudioso da história da arte clássica da memória deve sempre lembrar que essa arte pertencia à retórica, como uma técnica que permitia ao orador aprimorar sua memória [...] E foi como parte da arte da retórica [...] que os antigos, guias infalíveis de todas as atividades humanas, traçaram regras e preceitos para aprimorar a memória.

[YATES, 1966, p. 18]

A capacidade ou competência linguística atrelada à memória e seus processos de construção exterior e de individualização vale no seu vínculo com a atividade de formação de conceitos abstratos, como processo de emprego de signos mentais, substitutos de experiências sensíveis; estas representadas tanto através de repertórios imagéticos quanto de lendas e saberes orais. Tais expressões verbais estabelecem uma verdade, uma reconstrução do passado, a ser tida como a realidade, mesmo que "fantástica" para o Ocidente, por meio dessas narrativas de "verdade profética", como define Foucault (1996).

A coletânea de lendas em nheengatu de Brandão de Amorim foi publicada em um português dito "próprio" do mameluco amazonense, porém está mais para um português linear de que os próprios indígenas se utilizam e devendo-se ressaltar aqui uma perda por não terem sido recolhidas nas línguas originais (de famílias linguísticas Aruak e Tukano, por exemplo) e, seguida de transcrições do nheengatu (Língua Geral) do rio Negro falado até segunda metade do século XIX por toda a região amazonense, e hoje restrito ao Alto e Médio rio Negro. O fato de as narrativas terem sido recolhidas seja em "português" seja em nheengatu atenta ao processo de a segunda anular que existam outras literaturas orais de línguas indígenas diversas faladas ainda hoje, de acordo com Loureiro, o nheengatu era

(...) a língua franca no momento e que estava substituindo os falares de outras origens, com prestação à pacificação, à evangelização e ao posterior "aculturamento" de nações recém-contactadas, e arredias.

[AMORIN, 1987, p. X]

Dessa forma, deve-se ter em mente que as populações indígenas estavam sofrendo consequências desse momento de projeto civilizatório pós-Pombal, e apesar do rico material coletado e recriado por esses estudiosos, a construção de tais "verdades literárias" se dá também a partir de uma verdade processual oficialmente construída, que nestas últimas décadas tem sido relida a partir de uma construção de verdade compartilhada com os indígenas, trazendo a reflexão de Damaska (1986) sobre as faces da autoridade colonial em contraponto com os diferentes modos de se averiguar a verdade e justiça, no caso, para os povos indígenas.

Os trinta e cinco "relatos literários", abrangendo mitos, lendas, contos e fábulas das etnias citadas [tarianos, uananas, manaos, macuxis e barés], além de "anotações sobre os

costumes dos uananasö, estes õdescendentes das gentes originadas pelas lágrimas das estrelasö (1987, p. IX-X) ó como Antonio José Souto Loureiro nos apresenta a obra de Brandão de Amorim ó são *documentos* importantes que possibilitam o estudo de uma síntese do visível, não dissociado do invisível, que se dá por meio de variadas manifestações estéticas transpostas na forma de narrativas literárias com a carga das representações simbólicas de cada povo, assim como do repertório ritualístico e imagético comum entre estes. O que de saída nos aproxima ao gênero da epopeia discorrido por Lukács (2000), em que esta corresponderia, então, a um tempo anterior ao da consciência individual, voltada para a coletividade.

Tais expressões narrativas que fluem entre o oral e o escrito, e ainda mais entre o vivido e o registrado, denotam apenas uma parte do que foi percebido, apreendido e narrado, primeiro pelos indígenas com quem o autor recolheu as lendas, depois o próprio autor, que, diferente do caráter indígena, em que a autoria é coletiva, implicou suas õsoluções narrativasö, dialogando com o termo do historiador José Carlos Sebe Meihy, e sua *tradução* ó outro aspecto essencial no entendimento de tais textos, mas que merece uma reflexão à parte. Os registros de Brandão de Amorim sobre a cultura indígena tão diversificada dessa região vêm não apenas integrar as discussões a respeito da importância do denominado folclore como elemento nacionalista da literatura brasileira do século XIX, como também da importância dessas narrativas históricas para os povos indígenas e caboclos da região da Amazônia.

Apesar e por conta de todo esse processo etnolinguístico colonizador de «descoberta» da Amazônia ó controversamente utilizando a Língua Geral Brasileira para a «missão» tanto do Papa quanto do Imperador europeus ó, as línguas gerais acompanharam a história de formação do Brasil, via os bandeirantes que adentraram o país, via miscigenação no Sul, e no caso via exploradores da floresta amazônica com a oferta tão diversificada de exploração de produtos naturais e de mão de obra indígena escrava que ali saltava aos olhos do novo cidadão brasileiro.

A língua tupinambá acabou (...) exercendo a função inicial de língua de comunicação entre os portugueses e os diferentes povos tupis da região, tornando-se ainda, paulatinamente, a língua materna dos mestiços, filhos de pais europeus e mães indígenas. [BESSA FREIRE, 2004, p. 57]

Passado mais um século, a Língua Geral reflete a mesma problemática que toda língua e cultura indígena, sua extinção, sendo dessa forma as obras ressaltadas neste trabalho referências literárias de um movimento de expansão da pesquisa, e é através de uma narrativa científica densa que se pode analisar uma formação para além da literatura nacional, que fugia das influências europeias parnasianas ou simbolistas. Nesta vertente buscava-se iluminar o conhecimento das raças aborígenes do Brasil (Moreira, 1975), uma formação voltada às relegadas raças inferiores, pois, embora presentes, o indígena e o africano são abordados com ressalvas pela história e pela literatura, anunciando-se assim inauguradores da nação brasileira independente (Ribeiro, 2005).

## **DIVERSAS EXPRESSÕES DE TRADIÇÃO ORAL**

Dessas obras de registro e cunho de representação e ficção pode-se questionar até que ponto a escrita é sinônimo de imortalidade da memória como já aludido, pois se nela podemos relativizar seus ecos, deslocamentos, transformações e recriações, utilizando-me de alguns conceitos do sociólogo Michael Pollak (1989), será mesmo que apenas por meio dela há a resistência narrativa, de que Bosi trata como processo inerente à escrita. Devendo-se levar em primeiro plano que a transmissão dessas histórias não se deu por tais escritos (que representam formas colonizadas de compreensão) ou ao menos não para o mesmo leitor/ouvinte, mas sim por meio da memória coletiva transmitida via *tradição oral*. Ilustrando esse duplo quadro, trago nas palavras de Bessa Freire o que a experiência de Dona Fiota mostra sobre a Gira da Tabatinga, uma língua afro-brasileira:

*Eu não tenho a letra. Eu tenho a palavra.* Mostrou assim que existe sabedoria sem escrita, que na situação em que se encontra ela não precisa da letra, porque usa a palavra para transmitir seus saberes, trocar experiências e desenvolver suas práticas sociais. Ela não é **carente** de escrita, como afirmam alguns letrados, mas **independente** da escrita. [BESSA FREIRE, 1992, grifos da autor]

Como essas narrativas míticas presentificam a memória, esta seletiva, situacional, dinâmica, processual e mutável, de um passado que remete na mesma proporção a um tempo antigo, original, e a um passado contínuo, revivido no presente, denotando em si uma constituição de um tempo cíclico e coletivo que não pode ser dissociado da ideia de

memória coletiva conjunta à individual, de acordo com Halbwachs (2006). Assim como esta não pode ser apartada da experiência, trazendo então traços e representações que condizem com o valor da ação ó como sugerem as temáticas das lendas, tomando a gênese das coisas na Terra aliada a motivos "sobrenaturais" assim como as guerras e lutas seja por vingança ou para manter a relação de trocas de lealdade entre os grupos ó na construção da memória coletiva de cada sociedade. Assim como a partir da presença do *sujeito* que não é narrador, mesmo que este exista em nome de um coletivo; e mesmo que esse sujeito não seja um só na essência, como indicam diversos rituais de passagem, como as renomeações dos indígenas, alterando a própria constituição do indivíduo, assim como os "profetas" que possuem o dom do contato com o mundo sobrenatural, que também não são eles próprios e sim uma manifestação de outra ordem que não humana.

Contribuindo essencialmente neste estudo, duas leituras conceituais e metodológicas sobre a tradição oral ó esta tão ligada ao reconhecimento do próprio território ó se apresentam como suporte para análise desses textos engessados no papel, porém vivos nos povos indígenas da Amazônia, trazendo como contribuição principal, Sebe Meihy nos diz:

Ainda que a tradição oral também implique entrevista com uma ou mais pessoas vivas, ela remete às questões do passado longínquo que se manifestam pelo que chamamos de *folclore* e pela transmissão geracional, de pais para filhos ou de indivíduos para indivíduos. [MEIHY, 1996, p. 45]

Para além de uma visão de que tradição oral é recurso de sociedades ágrafas, como colocou Franz Boas, ou, nas palavras de Henri Moniot, ó tudo aquilo que é transmitido pela boca e pela memória (1979, p. 102 apud Bessa Freire, 1992), o conceito que a tradição oral está na óarte da *palavra* numa sociedade, no sentido mais estrito para Jean Molino, dialoga também no sentido amplo:

No entanto, a tradição oral, num sentido mais amplo, não se resume à transmissão de narrativas ou de determinados conhecimentos, mas é geradora e formadora de um tipo particular de homem e de sociedade. Ali, onde ela não convive com a escrita, acaba modelando a noção de tempo, de espaço, de causa e até mesmo de *verdade histórica*, que está estreitamente ligada à fidelidade do registro oral e à sua credibilidade. Por essa razão, no sentido mais amplo, o conceito acaba englobando os ritos, as práticas

religiosas, o sistema de crenças, os hábitos e costumes, enfim, toda a produção simbólica de uma comunidade ágrafa. [MOLINO, 1985: 31-45]<sup>3</sup>

Discutir essa produção simbólica nas artes da memória, relacionada à verdade de cada testemunho colhido e significado em narrativas e traduções, deste estudo de caso em que o objeto, em questão, *histórico-literário*, imerso e fundado no universo da escrita, exige discutirmos essencialmente a transmissão de saberes múltiplos por meio de manifestações orais (do nível semântico do visível e do invisível), que nos remetem diretamente à função complexa e diversificada da *memória* — esta que se entrelaça e rediscute os fatos no tempo —, que revela mecanismos de manipulação da História coletiva, tornando-se também essa memória coletiva um instrumento de poder, pois assim recorta os esquecimentos e silêncios da História, estes intencionalmente estabelecidos pela imagineria sobre o estrangeiro, em que se deve considerar a fusión de horizontes e de apropiación de lo ajeno, como diz Roger Bartra sobre as redes imaginárias do poder (2003, p. 67). Devendo-se ressaltar os vários processos de constituição da ontologia daqueles grupos indígenas, transmitida pelo olhar do outro e —branco-pesquisador— e recriada por um outro código, a escrita.

Tais manifestações orais estão marcadas, portanto, através dessas narrativas literárias, mas não por isso fazem parte do universo da cultura escrita, pois ainda estão no âmbito de sociedades de tradição oral, lidando com suas representações simbólicas como as imagens mentais sugeridas e relidas a partir das figuras rupestres e temas em cerâmicas de utensílios do cotidiano, assim como os cerimoniais, muito presentes nas narrativas —, imagens estas que, dentre suas funções, como discorreu Vernant (2001), também trabalham no nível do ordenamento de memórias, e criam sequências com intuito de fixar, reforçar e emocionar o receptor.

Assim como a construção de um repertório imagético de ídolos divinos — sendo estes caciques e antepassados corajosos, ou pajés e xamãs com poderes de comunicação com a esfera imaginária —, ou ainda, como mais comum, entidades da natureza — mostra o desenvolvimento de uma linguagem de formas plásticas —, que não está apenas no plano da representação figurada com a ideia de semelhança (ressaltando a concepção de Platão sobre a *mimesis* como imitação da aparência), e sim em um plano de conseguir transpor essas atualizações simbólicas das diversas modalidades do divino. As narrativas — aqui

<sup>3</sup> Apud BESSA FREIRE (1992, p. 19).

questionadas quanto à função e estrutura a partir de um mesmo prisma tomado com a iconografia, tornam-se símbolo por meio do qual o invisível é presentificado no mundo por meio de técnicas elaboradas e procedimentos ilusionistas, utilizando como base os pontos que Vernant (2001) levantou sobre práticas orais que evocam a ausência na presença, assim como atentou à mudança de ritos com seus ídolos sem valor de talismã, e sua característica de mistério, e sim adotando o significado e estrutura de uma imagem de culto.

A literatura em nheengatu (oral e escrita) tem como função social, refletindo conceitos de Dell Hymes (1964), a passagem de crenças, conhecimentos, valores, práticas e condutas de cada povo. Tomando-se assim os mitos recolhidos como de referência histórica, essencialmente no que diz respeito à história dessas Línguas Gerais, considerando-se também a história das práticas sociais desses povos. Esse gênero de literatura oral é representado nos cantos e contos, sendo estes últimos ressignificados em três vertentes: as lendas provindas dos saberes dos velhos ou os mitos de criação ou podendo relacioná-los aos indícios de Sapir (Broschart, 1970, p. 17); as histórias consideradas como eventos reais, dialogando os indícios com as provas, neste caso especialmente os testemunhos indígenas ou geralmente relacionados a casos de pescadores, e de transformações de animais e seres da mata; assim como histórias de contato com o branco e suas consequências (as provas e sua precedência).

Sobre tais gêneros, deve-se ter em mente que prevalece no sistema organizacional linguístico dessas comunidades de fala a oralidade ou em que o verbal não se sobrepõe à experiência, como o é na tradição europeia explicitada por Broschart sobre Sapir (1970, p. 13), e sim que as palavras são carregadas de um certo poder ou, tomando-se assim essa produção literária sob a noção teórica de Dell Hymes (1964) dos atos de fala, pois tais lendas implicam tanto a análise da forma linguística quanto das normas sociais, e atentando-se à análise da etnografia da comunicação, em que a fala deve se sobrepor ao sistema, e a função, à estrutura.

## **A NARRATIVA DA MEMÓRIA: MITO-HISTÓRIA**

Ao se tomar como objeto o mito, deve-se pensar na origem das coisas e como esta se dá no passado e no presente; ao se falar em presentificação de práticas sociais constituídas a

partir de memórias míticas, por meio da oralidade e letramento, deve-se pensar na atualidade de que se revestem tais narrativas. No entanto, para se compreender, algumas vezes, usos e materialidades, por meio da fala e da escrita, deve-se observar de saída o processo que Deleuze (1998) desenvolve sobre *diferença* e *repetição*, pois as narrativas representam tradições que se classificam em inventadas ou praticadas, rituais ou simbólicas, que se repetem entre os povos e as gerações, e em que os processos de construção e aplicação de valores e normas se dão pela repetição, reconstrução, mudança e permanência, por etapas de constituição mnemônica, assim como por seu processo de armazenamento, enfatizadas e transmitidas pelas lendas e práticas rituais. Podemos dizer, então, que o mito sobrevive antes de tudo nas histórias orais passadas como sabedoria do cotidiano, vividas em rodas de histórias, no encontro de mulheres lavando roupa à beira do rio com suas crianças, nas roças, em textos mais voltados à crítica em relação à história e realidade, datas comemorativas, e, sobretudo, em cerimônias oficiais, sempre atreladas aos rituais que comandam tais ocorrências.

Rituais, histórias de guerras, parábolas sobre vinganças, e fábulas de criação são narrativas que persistentemente constituem o pensamento científico sobre as coisas do mundo e do ser humano (como os malefícios, os bens naturais etc.); de modo a suscitar o processo de representação, percorrido por Deleuze, em que esta pode ser definida como a relação entre o conceito que as pessoas têm sobre fatos e coisas e aquilo ou aqueles aspectos que concretamente participam da constituição das coisas (1988, p. 20), aspectos estes, de maneira geral, de caráter religioso, e ao mesmo tempo político-social. Dessa forma, o domínio de outrem (via relações de poder) se dá também pelo pensamento que os homens alimentam sobre a realidade, pensamento confirmado e transmitido via lendas míticas.

Tomar tais lendas indígenas, entendidas e confrontadas por sua tarefa de interpretação lógica e fundamentada, como explicita Sebe Meihy, como elementos constituidores das próprias sociedades e seus valores significa tomar o viés de Carlo Severi, em que:

(...) a narratividade deve ser considerada não somente como um estilo literário particular, mas também como uma forma de existência da própria memória. [SEVERI, 2000, p. 121]

E assim, avançando pelo pensamento de Goody (2000), envolver ações rituais, textos, tradições orais e imagens mentais implica ter claro que essas lendas (que aportam tais esferas) não são espelhamento dos mitos e sim os produzem também, assim como cada experiência vivenciada em torno das lendas, o rito pode ser experimentado assim como produtor de memória, de lembranças.

Se tomarmos o contexto da religiosidade grega discutido por Vernant (2001) o qual sugere o processo de presentificação dos planos natural e sobrenatural da sociedade grega sem escrita, porém com representações que remetem à estruturação de culturas gráficas, em que o autor discorre sobre o momento em que, na cultura grega, a versão que leva da presentificação do invisível à imitação da aparência foi realizada (idem, p. 296) podemos inserir a análise da obra de Brandão de Amorim como dúvida em relação a que processo poderia se atribuir a tal reunião de lendas escritas. A linguagem das narrativas, que traz em si uma grandiosidade bíblica com diversos deuses criadores e heróis e com tais sociedades nativas não apresentando casta sacerdotal, nem caráter dogmático, clero especializado, ou igreja, e sim suas convicções, sua fé, expressas num vasto repertório de lendas-talismã, conhecidas desde a infância e cujas versões são bastante diversas, o, carrega intrínseco o valor oral de criação, transformação, transmissão e revivências de cada lenda mítica, assim como suas variantes são suficientemente numerosas para deixar a cada indivíduo/sociedade extensa margem de interpretação (idem).

A passagem dessas narrativas, feita de geração a geração, ganha voz não só dos poetas/profetis-xamãs, mas de toda comunidade indígena, e cabocla, conhecedora de cada planta, cada animal com suas histórias míticas, que apresentam os deuses numa linguagem e mundo próximos e acessíveis, o, ressaltando aqui o caráter que Yates (2008) atenta de que não há oposição entre ciência e magia, e sim essas duas esferas se interligam para construir e buscar o entendimento do homem. Assim, ao se tomar os mitos a partir do código escrito, este registra as tradições antigas e as lendas cantadas. O mito torna-se mitologia, ou seja, é modificado, pois passa de uma condição mantida pela oralidade, para outra, representada na escritura. E a análise dessa operação textual não deve confundir um gênero literário com uma análise histórica, de acordo com Sebe Meihy (1992, p. 52), e sim sob análise do que Bosi diz sobre o elo entre o testemunho e a ficção que se dá no escavar o passado, quando o tom confessional cede a um lance de ficção, e então resta ao leitor a tarefa de desfazer o nó existencial armado por essa combinação de testemunho e ficção (1996).

A narrativa mítica tem por função mostrar como uma realidade existe na sua fundação, assim os mitos, ritualizados, resgatam a existência dessa realidade. Portanto, no processo mito-rito-realidade, se *reconhece* uma experiência inicial de mundo. Tomando um capítulo recente de Stephen Hugh-Jones, *Escrever na pedra, escrever no papel* (2012), podemos apontar algumas modalidades indígenas de *discurso* e *música* nesse reconhecimento de mundo hoje, das quais podem ser atribuídas diversas expressões de linguagem:

Os discursos e músicas incluem *histórias narrativas*, cantos rituais, benzimentos xamânicos, cantos de dança e música instrumental, todos eles direta ou indiretamente associados ao que os antropólogos costumam chamar de *mito*. [HUGH-JONES, 2012, P.138]

E a preocupação metodológica que se apresenta é quanto à maneira pela qual a *mito-história* é estruturada e memorizada, e como suas manifestações se dão em diferentes formas verbais e não verbais. Das formas verbais, pretende-se compreender as ideias indígenas de tempo e história. E como as formas orais e gráficas tradicionais perpassam documentos escritos, de acordo ainda com a reflexão de Hugh-Jones.

Essas lendas em nheengatu e em português sugerem então duas perspectivas de análise de seu processo de memorização presentificada retomando a contribuição de Goody (1977), do mito como diferentes acepções de memória, oral e mítica, pois quanto à sua reprodução, deve-se ter em mente que a ideia de repetição traz em si o fator do interlocutor, que *reinterpreta* o mito, reorganizando assim a estruturação social a partir de outras ferramentas intelectuais, bem como uma discussão outra sobre a escrita que reconfigura a noção de temporalidade, linear ou não percebendo-se tal releitura do tempo em suas diferentes marcações nas lendas, ora por meio de expressões como *três luas depois*, ora por *alguns anos depois*, e de outras formas de memorização, através de exercícios mnemônicos deliberadamente forçados, enquanto, segundo defende Goody (*ibidem*), as sociedades orais exercem a memória através das trocas sociais no cotidiano familiar, no grupo social.

Ao mesmo tempo que a memória intrínseca à narrativa gera consciência de tempo, de durabilidade, é ilusória, ao se ressaltar que a memória não é tomada aqui como conservação do passado, mas sim como também indicadora de certas linhas de transformação que

contribuem no presente para a sobrevivência dos conhecimentos. Antes, é uma espécie de reconhecimento e releitura do passado ó ou seja, uma reconstrução que organiza representações e saberes propalados a seu respeito, os quais passam a informar o presente (Halbwachs, 1994). Assim como esse presente reflete o fato de toda ação humana envolver percepções que nos remetem às criações e realizações arraigadas ao passado: seus artefatos, pensamentos, ações, culturas, valores dados a coisas e pessoas, lendas e mitos, cuja herança se coloca como fundamental para a permanência de tradições que nutrem as práticas presentes e futuras.

\*

Estudiosos como Brandão de Amorim levaram a cabo essa importante função, a de passar para a língua escrita histórias míticas de culturas ágrafas ó passagem complexa já discutida desde Platão, atentando sempre às construções imagéticas das narrativas surgidas nesse processo, assim como à problemática de a escrita poder enfraquecer o exercício da memória, mostrando grande preocupação em valorizar o conhecimento popular, e relacionar língua e oralidade à cultura. As lendas populares, muito mais que narrativas, inferem a base da sociedade e evidenciam como ela se explica na relação entre homem e natureza. A passagem das crenças por meio da transformação do código oral em código escrito prova a questão do poder da escrita (Clastres, 1990), assim como atribui o fator de *verdade histórica* a esses textos, questão esta de que discorre a historiadora Jeanne Marie Gagnebin, em sua tese *Lembrar, Escrever, Esquecer*, sobre como se pode escrever uma história da relação do presente com a memória e o passado, uma história da história, por assim dizer, o que já foi iniciado por vários autores (2006, p. 39), valorizando o modo de se dar continuidade à memória cultural com intenção de registro, e não de provocar o acultramento das sociedades.

Anteriormente ao uso da razão, o homem cantou, dançou, ritualizou e narrou sua compreensão de mundo constituída por outras ólógicas. As formas de conhecimento ditas não racionais compreendem as explicações míticas e religiosas, formas primeiras de explicação do mundo, vivas na experiência e na memória da humanidade desde tempos antigos até os dias de hoje.

A produção da memória resulta da capacidade humana de elaborar pensamento. Mas também significa construção social de verdades plasmadas em percepções, imagens e concepções objetivadas nas relações cotidianas dos homens, em suas disputas e tramas de

poder. Embora apresente um aspecto de relativa conservação e imaginação subjetiva, a memória individual é produzida como prática de lembranças tributárias das experiências e engajamentos coletivamente construídos no cotidiano do grupo social de que participa (família, aldeia/comunidade etc.).

A partir da leitura das lendas, o que mais se ressalta é que natureza e sobrenatural estão intrinsecamente ligados, não tornando possível, pois, estabelecer distâncias entre os espaços mítico, religioso, social, político e histórico. Assim, de acordo com Vernant, sobre a divinização da memória, abordando a oralidade e diversas culturas escritas, não há povo sem deuses, é a assembleia do povo que tem o poder sobre a economia das coisas sagradas, dos assuntos dos deuses, como sobre as dos homens (1979, p. 15). A história de cada povo, por exemplo, é amiúde construída tecendo prestígios de certos grupos de heróis, que são narrados como desbravadores. A história, assim concebida, sob um modelo de memória triunfalista e celebrativa, camufla práticas ocorridas na abordagem territorial, como as traduzidas por violências traumáticas praticadas contra tantas populações indígenas.

Pode-se analisar em cada lenda o como a maioria que trata da origem de grupos e mesmo de elementos geográficos, sempre remetendo a transposições de necessidade de experienciar o sobrenatural, o místico e o mítico, elementos indispensáveis ao pensamento de evolução que os impulsiona como povo: *Origem dos Uananas*, *Gente Manau I* ou *Origem de Piripiriócaö*, *Origem do Fogo Iö*; ou ainda que torna simbólica e ritualística uma ação de *transformação* como em *A Pussanga do Tocadorö* ou *O Furto dos Instrumentos de Iurupariö* e nestes e em tantos outros exemplos de histórias em que a memória individual é perpassada, invadida, pela memória do grupo ou coletiva, nas práticas cotidianas, a ponto de assim uma não poder ser dissociada da outra, havendo uma unidade de memória que constitui o ser e sua sociedade, como já citado de Halbwachs (2006). As imagens, relatos, histórias, contos, fábulas são incorporadas enquanto instância imagética ou cognitiva, e tornam-se essenciais na tomada de posição a respeito de como participar da produção do tempo e espaço social.

## ENTRE A LITERATURA E A HISTÓRIA

Discutir os mecanismos de construção subjetiva e coletiva de registros literários que transmitem mitos e lendas de sociedades indígenas primitivas pode nos oferecer chaves de desocultamento da construção de estratégias da sociedade, com relação a poder e dominação que sustentam as formas de apreensão do espaço-tempo-memória retransmitidas nessas narrativas.

Para os gregos antigos, segundo Vernant (2001), a memória era sobrenatural. Um dom a ser exercitado. A deusa Mnemosine, mãe das Musas protetoras das artes e da história, possibilitava aos poetas/profetias lembrar o passado e transmiti-lo aos mortais. A memória e a imaginação têm a mesma origem: lembrar e inventar, por meio de qualquer representação narrativa ó pois o conhecimento se dá em uma sequência de fatos e ações. O registro poderia ser visto como algo que contribuiria para o enfraquecimento da memória, ao transferi-la para fora do corpo do sujeito. Os gregos desenvolveram muitas técnicas para preservar a lembrança sem lançar mão do registro escrito. Além disso, reservaram ao sujeito que se recorda um papel social fundamental. O poeta-narrador recria o que é importante do esquecimento, uma espécie de memória viva do seu grupo, e este narrador está na faculdade de ãintercambiar experiênciasõ, mas que também evidencia o movimento contrário, de que Walter Benjamin diz sobre ãa experiência de que a arte de narrar está em vias de extinçãoõ (1994, p. 197-198), pois a motivação desses autores que coletaram as narrativas indígenas era justamente de que estas não desaparecessem junto à Língua Geral Amazônica.

Para os romanos, como bem discorreu Yates (2008), a memória é uma arte destinada a convencer e emocionar os ouvintes por meio do uso da linguagem. O orador deveria conhecer as regras e não recorrer aos registros escritos. No período medieval, ganha importância a memória litúrgica ligada à memória dos santos. Religiões como o cristianismo, assim como o sincretismo religioso já imposto pela catequização e instaurado à época da ãredescobertaõ da Amazônia ao final do século XIX, têm a lembrança como foco, na medida em que pauta o presente pela rememoração de certos acontecimentos do passado. O tempo é marcado por comemorações litúrgicas, louvam-se santos e mártires, seus milagres são lembrados em datas precisas ó em proporção diferente, os grandes ãconhecedoresõ indígenas são lembrados por seus feitos e decisões, e são louvadas as entidades sobrenaturais que regem

toda ação. Neste caso, estamos diante de um gênero literário e histórico, na concepção própria dos indígenas dessas ciências, mesmo que estando no código escrito, o qual não se pode supervalorizar nem atribuir um estatuto originário, pois assim se traduziria novamente em termos transcendentais a afirmação teológica do seu caráter sagrado e, por outro, a afirmação crítica do seu caráter criador.

Na atualidade, o conceito e, sobretudo, o funcionamento da memória teve importantes contribuições das ciências físicas e biológicas, tomando a memória individual e coletiva, estas compostas por quadros sociais segundo Halbwachs (1994), como um dos seus campos de investigação. Os estudos envolvem necessariamente os conceitos de retenção, esquecimento, seleção, dialogando com Deleuze (1988). Como elaboração a partir de variados estímulos, a memória é sempre uma construção feita no presente a partir de vivências/experiências ocorridas no passado, relação exposta aqui por meio das narrativas registradas. Essas lembranças se alimentam das diversas memórias oferecidas pelo grupo, a que Halbwachs (2006) denomina "comunidade afetiva". Ressaltando também que tanto nos processos de produção da memória como na rememoração, o *outro* tem um papel fundamental.

Esta memória coletiva reunida, ressignificada e recriada na obra *Lendas em Nheengatu e em Português*, tem assim uma importante função de contribuir para o sentimento de pertinência de grupos a um passado comum, que compartilha memórias, e histórias. Ela garante o sentimento de identidade do indivíduo indígena calcado numa memória compartilhada não só no campo histórico, mas, sobretudo, no campo simbólico. Essas *Lendas* resumem, assim, um objeto de cultura material que dialoga com tradições orais em culturas escritas, como bem definiu Goody (1977). E demonstrando tal função, no prefácio à obra, Jorge Tufic nos traz as necessidades em torno da análise desses registros:

- 1) Levantar a contribuição do lendário amazonense (reunido pelos etnólogos e através de pesquisas nas áreas do Solimões, Amazonas, Madeira e Rio Negro) até o momento em que este passou a interessar como linguagem e temática, dando-nos a COBRA NORATO, de Raul Bopp e MACUNAÍMA, de Mário de Andrade, operando-se, com isso, UMA REVOLUÇÃO LINGUÍSTICA A NÍVEL NACIONAL; em consequência dessa revolução, analisar os fatores relacionados com o que se pode considerar um Esvaziamento Linguístico a nível regional.
- 2) Isolar as discussões inócuas acerca de tribus indígenas, de seus falares ou

se estes sofreram influência da língua geral, inclusive considerar irrelevante o critério ou o método utilizado pelos coletores de *õmirasõ*, desde que suas *lendas traduzam a verdade sobre a cultura de seus antepassados*. Ou seja, a literatura antes... [AMORIN, 1987, p. XVI]<sup>4</sup>

Culminando então com os movimentos do pêndulo da História, a memória é tomada como saída do tempo dos homens e ida ao tempo da imortalidade, do divino, como apresentado por Vernant (1990), por quem o mito, e seu poder, foi refletido através do limiar da mudança dessa memória de purificações e encarnações transmutadas em mitologia, e da memória pensada por Aristóteles somente no plano humano, por e em consequência da escrita. E por tal autor (2001) este artigo inspirou-se numa reflexão sobre a presentificação das histórias e das memórias nas narrativas em nheengatu para seus povos falantes, e como avaliar o caminho diferenciado da memória e da história nessas narrativas registradas, e conhecidas hoje, levando em conta tais transformações de sentido à memória, ao mito e ao pensamento.

Pensar, enfim, sobre a relação e importância da memória como transformadora e base de diversos marcos sociais e históricos faz com que levemos também em consideração esta literatura, brasileira, em nheengatu como fator de permanência e duração de certo movimento de lembranças e esquecimentos ó fazendo-se presente em toda reflexão as distintas dimensões de motivação de registro e conceito de gênero verbal. Assim como se deve manter o cuidado e preocupação em se debater como as ciências ocidentais -desumanizadasø neste último século o fizeram, pois como refletiu Bosi recentemente, costumou-se olhar para a folha e seus mínimos detalhes, mas nos esquecemos de olhar a floresta ó e complemento, esqueceu-se (não entrarei no mérito da intenção desse ato aqui) de olhar para os povos que mantêm essa floresta. E assim surgem os questionamentos quanto à ação de uma pesquisa, tais como correlacionar diferentes regimes de saberes sobre um mesmo espaço; ou como relacionar histórias indígenas de longa duração (evidenciada pelas narrativas ainda conhecidas) com as problemáticas das memórias individuais e coletiva das populações do presente; ou até como fazer com que outras vozes e histórias sejam consideradas para se pensar uma história local, para se pensar a História no plural, com suas múltiplas histórias e historicidades.

<sup>4</sup> AMORIM (1987, p. XVI). Apenas o que está itálico foi grifo meu.

A discussão sobre verdade, memória e testemunho ampliou os debates, abrindo-os à interdisciplinaridade, a qual pode levar a usos equivocados ou simplismos sobre as interações das áreas, cabe ressaltar que analisar essa etnoliteratura exige uma discussão interdisciplinar por natureza, uma vez que para uma boa compreensão desses registros literários precisamos nos ancorar nas ciências (ocidentais e nativas) humanas, exatas, naturais e da terra. Ao considerar o ponto de vista da história, em relação à verdade, deve-se enfatizar a relação entre a escrita e a oralidade, e a importância de se entender o peso da palavra escrita na sociedade ocidental, assim como a necessidade de nos atentarmos à dimensão oral. A atenção para as fontes, para o ato de ouvir outros pontos de vista em razão de dar ouvido a tais vozes. Nesse sentido, uma análise histórico-literária não busca uma Verdade com V maiúsculo, mas sim as diferentes verdades em jogo de cada circunstância.

## BIBLIOGRAFIA

- ANDRELLLO, G. (Org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: ISA ó Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN ó Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012.
- BARTRA, R. òEl extranjero como simulacro: las redes imaginárias del terror políticoö. *El outro, el extranjero*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2003, p. 67-88.
- BENJAMIN, W. O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-232.
- BESSA FREIRE, José Ribamar. *A canoa do tempo: tradição oral e memória indígena*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Rio Babel ó a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.
- BESSA FREIRE, J. R.; ROSA, M. C. (Orgs.). *Línguas Gerais: Política Linguística e Catequese na América do Sul no Período Colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.
- BOSI, A. *Literatura e resistência*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- \_\_\_\_\_. òO cemitério dos vivos. Testemunho e ficçãoö. In: BOSI, A. *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Cia das Letras, 1996, p. 18-33.
- BRANDÃO DE AMORIM, A. *Lendas em Nheengatu e em Português*. Manaus: Fundo Editorial ACA, 1987.

- BROSCHART, J. Sapir et l'ethnolinguistique. *Langages*, 5e année, n. 18, 1970, p. 12-21.
- CANDIDO, A. *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Cia. Edit. Nacional, 1973.
- CLASTRES, P. *A Sociedade contra o Estado*. 5. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- DAMASKA, M. *The faces of justice and state authority. A comparative approach to the legal process*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Tradução Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FIORIN, J. L. Língua, Identidades e Fronteiras. *Diversitas*, mar-set. 2013.
- FRANCHETTO, B. A celebração da História nos Discursos Cerimoniais Kiukúro (Alto Xingu). In: CASTRO, E. V. de; CUNHA, M. C. da (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP / FAPESP, 1993.
- FRANCHETTO, B. Línguas e histórias no Alto Xingu. In: HECKENBERGER, M.; FRANCHETTO, B. *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.
- FOUCAULT, M.. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- GAGNEBIN, J. M. *Lembrar, Escrever, Esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- GOODY, J. Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture. La transmission du Bagré. *L'Homme*, 1977.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1994.
- HUGH-JONES, S. Escrever na pedra, escrever no papel. In: ANDRELLLO, G. *Rotas de criação e transformação*. São Paulo: ISA / São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2012.
- HYMES, D. Introduction: Toward Ethnographies of Communication. *American Anthropologist*, 66:1 [6], 1964.
- LUKÁCS, G. *A Teoria do Romance*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- MEIHY, J. C. S. B. História não é literatura. *Literatura e História*, Revista de la APFESP, jul-dec. 1992.
- \_\_\_\_\_. *Manual de História Oral*. São Paulo: Loyola, 1996.
- MOREIRA, V. *Couto de Magalhães e O Selvagem*. [Prefácio.] Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1975.
- NAVARRO, E. de A. *Curso de Língua Geral (Nheengatu ou Tupi Moderno)*. A língua das origens da civilização amazônica. São Paulo, 2011.
- NEVES, E. G. A Arqueologia, história indígena e o registro etnográfico: exemplos do Alto Rio Negro. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Suplemento 3: 319-330, 1999.

- NEVES, E. G. Tradição oral e Arqueologia na história indígena no Alto Rio Negro. In: FORLINE, L.; MURIETA, R.; VIEIRA, I. *Amazônia além dos 500 anos*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2006, p. 71-108.
- POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, Rio de Janeiro, 1989.
- RIBEIRO, C. B. Folclore e Nacionalidade na Literatura Brasileira do século XIX. *Tempo*, n. 20, 143-158, 2005.
- RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- RODRIGUES, A. D. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- SEVERI, C. *Le principe de la chimère. Une anthropologie de La mémoire*. Paris: Éditions de l'ENS/Musée du Quai Branly, 2007.
- SEVERI, C. Cosmologia, crise e paradoxo: da imagem de homens e mulheres brancos na tradição xamânica Kuna. *MANA, Estudos de Antropologia Social*, n. 6, v. 1, 2000.
- VERNANT, J.P. *Entre mito e política*. Tradução Cristina Murachco. Apresentação Luiz Alberto Machado Cabral. São Paulo: Edusp, 2001.
- YATES, F. *A arte da memória* [1966]. Tradução Flávia Bancher. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

---

**RÉSUMÉ:** Les études qui enregistrent l'Amazonie dans le passage du 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles représentent un significatif matériel documentaire linguistique-anthropologique, grâce à sa motivation d'inscription des coutumes et des valeurs des peuples autochtones, les indiens, par la construction littéraire, en la Lingua Geral, à l'époque en laissant être la langue la plus parlée dans cette région. Chargés d'informations scientifiques, de l'espace et de la mémoire, ces textes ont influencé à partir d'une littérature d'information la construction d'une littérature nationale, qui a corroboré dans la constitution d'une intentionnelle identité brésilienne. Cette littérature là agrandit l'univers des idéaux romantiques et contribue à la compréhension d'un processus de contact des différentes cultures. En prenant donc ces documents à partir de questionnements et comparaisons sur Le parcours de la mémoire, collective et individuelle, jusqu'au présent, de ces sociétés indiens, à travers des mythes et légendes que dévoilent les rites et tout son symbolisme du passé intégré au présent, ça nous remet tant aux différentes sphères de la vérité comme aux diverses conceptions sur l'espace-temps.

**MOTS-CLÉS:** Narrative. Histoire. Mémoire. Littérature. Nheengatu.

**Envio:** outubro/2016

**Aceito para Publicação:** Novembro/2016